دكتور
خالد عبد الحليم السيوطى
جامعة جنوب الوادى - كلية آداب سوهاج
قسم الدراسات الإسلامية

وحدانية الألوهية

بين المعتزلة والأشعرية

مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية . عابدين
القاهرة - تليفون ٣٩١٧٤٧٠

الطبعـة الأولى

١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م

المقدمة

إن علاقة الذات الإلهية بالصفات هى أخطر قضايا علم التوحيد على الإطلاق ، ولا نبالغ عندما ندعى أن أغلب قضايا علم التوحيد مرتبطة بالذات والصفات ارتباطا عضويا، ومتفرعة عنها تفرعا لزوميا. وقد اختلفت الفرق الإسلامية فى قضايا العقيدة، فمنهم من التزم بالنقل، ومنهم من غلب عليه العقل ، ومنهم من جاوز بين النقل والعقل معا.

وكلامنا هذا لا يعنى أن النقل يكون فى مواجهة العقل بل إن كل نقل هو فى الحقيقة عقل وإنما سمي نقلا من جهة وصوله إلينا من الله تعالى فالوحى فالنبى الذى يبلغ مرادات الله إلى البشر، وهو كذلك عقلى من جهة محتواه وموافقته للعقل فكما يذكر ابن تيمية أن العقل والنقل يتعاضدان ولا يتعارضان وألف فى هذا كتاب « درء تعارض العقل والنقل » أو « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ».

وقد حاول العقاد أن يبين لنا موقف أهم الفرق الإسلامية كالأشعرية، والماتريدية، والمعتزلة من حيث اهتمامهم بالعقل والنقل بقوله « ويختلف الأشعرى والماتريدى فى بعض الأحكام — أو على الأصح فى بعض التعبيرات. فإذا التمسنا بينهما فرقا مجملا جاز أن يقال إن الأشعرى كان أقرب إلى النص، وإن الماتريدى كان أقرب إلى التأويل، ويدل على هذا الفارق بينهما جواب هذا السؤال: بماذا وجب الدين؟ فالمعتزلة تقول بالعقل والأشعرى وأصحابه يقولون بالأمر الإلهى، والماتريدى وأصحابه يقولون بالأمر الإلهى، وهو أمر تفهمه العقول »[1].

---

(١) الشيخ الرئيس ابن سينا: عباس العقاد — دار المعارف بمصر، سلسلة إقرأ ط ٢، ١٩٦٧م، ص٦٨.

وقد تعرضت فى هذه الدراسة إلى بيان مفهوم التوحيد وأهميته، وكذلك تعريفات هذا العلم وتسمياته المختلفة، ثم بيان موقف مدرستين كلاميتين من قضية الذات والصفات، هاتان المدرستان هما الأشاعرة والمعتزلة، وكانتا من أكبر الفرق الكلامية التى ظهرت فى الفكر الإسلامى، وأثرتا الحياة الثقافية لدى المسلمين، والأولى منهما بدت على يد مؤسسها أبى الحسن الأشعرى متمسكة بالنص رافضة التأويل فى مجال الصفات، أما الثانية وهى المعتزلة فقد كانت أكثر حساسية فى إطلاق الصفات على الذات الإلهية. ومع الزمن ما لبثت المدرسة الأشعرية أن تطورت فكريا، وبدأ يظهر التأويل تدريجيا لدى أعلامها كالباقلانى «ت٤٠٣هـ» والجوينى ت «٤٧٨هـ»، والغزالى ت «٥٠٥هـ» ثم فخر الدين الرازى «ت ٦٠٦ هـ» ، والآمدى «ت ٦٣١ هـ».

والحق أن دراسة علم التوحيد تحتاج من الدارس أن يتحلى بالدقة، والتأنى قبل إصدار الأحكام نظراً لصعوبة المجال حتى على المتخصصين، ولخطورة التسرع فى إصدار الأحكام فى مجال العقائد، والملل، والنحل. خاصة أن كثيراً من قضايانا الفكرية والعقائدية يرجع الخلاف حولها إلى عدم تحديد المفاهيم، والمصطلحات، فقد تكون إحدى الفرق الإسلامية تستخدم المصطلح بمعنى، والأخرى تستخدمه بمعنى آخر، فينشأ الخلاف بينهما، ويحاول كل فريق أن يستدل على صحة أقواله رغم أنه عند التمحيص نكتشف أن الجهه منفكة فى الحديث، فأحد الفريقين يتكلم فى القضية المختلف حولها بمعانى خاصة عنده، بينما الآخر يتحدث عن نفس الشىء ولكن بمفاهيم أخرى لديه لم تتقرر لدى الطرف الآخر.

وهذا هو المنهج الذى ندعو إليه فتحديد المفاهيم سيحل كثيرًا من مشاكلنا الثقافية عموما، وفى علم التوحيد خصوصاً، وإذا أردنا أن نوضح ذلك نذكر على سبيل المثال مصطلح «الخلق» فهو عند الأشاعرة يعنى الإيجاد والاختراع من العدم على غير مثال سابق، ولهذا فإنهم لم يستعملوا لفظة الخلق إلا مضافة إلى

الله تعالى؛ لأنه هو المبدع من العدم . أما المعتزلة فإن الخلق عندهم يعنى حسن تقدير الأمور وترتيبها ، ولا ريب أن الخلق بهذا المعنى الاعتزالى ما هو إلا عمليه عقلية فقط، وتكون سابقة على إيجاد الشيء .

ونشأ عن هذا الفهم الاعتزالى الخاص للخلق اتهامهم بأنهم يقولون بان الانسان خالق لأفعاله، وهم إن قالوا بذلك فهذا لا يضيرهم طالما أن الخلق عند إضافته للإنسان لا يعنون به إطلاقاً الإبداع من العدم[1] .

---

(١) قضية الألوهية بين الدين والفلسفة مع تحقيق كتاب «التوحيد وإخلاص العمل والوجه لله عز وجل» لابن تيمية : د محمد السيد الجلنيد – دار قباء – ٢٠٠١م ص ١٣٥، ١٣٩ .

التوحيد بين المعتزلة والأشاعرة

يعتبر موضوع التوحيد من أهم الموضوعات فى العقيدة الإسلامية، لعدة أسباب من أهمها:

١ - التوحيد هو العقيدة الأولى للإسلام[١] فهو الأصل الأول من أصول الإيمان الستة المعروفة فى الإسلام، وهى: الإيمان بالله الواحد، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقضاء والقدر خيره وشره حلوه ومره.

٢ - كل الرسل والأنبياء اتفقوا على أن ما أنزل عليهم جاء من إله واحد، واتفقوا جميعا على الدعوى إلى الإيمان بهذا الإله الواحد، فقد تختلف شرائع الرسل، ولكنهم يتفقون جميعا من آدم إلى محمد ﷺ على وحدانية الإله، فالتوحيد هو المقصود الأول للإيمان حتى لو اختلفت الشرائع من عصر لآخر؛ ولذلك كان أول ما دعا إليه الرسول ﷺ مشركى قريش هو توحيد الله عز وجل.

٣ - التوحيد علم قائم بذاته، وبالمناسبة فإن علم التوحيد هو نفسه علم التوحيد والصفات، وعلم العقائد، وكذلك علم الكلام، وهو أيضا علم أصول الدين، وهو كذلك الفقه الأكبر كما أسماه بذلك الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان (ت ١٥٠هـ) وتسميته بالفقه الأكبر من أقدم تسميات هذا العلم، وجاءت تمييزا له عن الفقه؛ حيث إن علم التوحيد أو الفقه الأكبر يتعلق بالأحكام الشرعية الأصلية الاعتقادية، أما الفقه فيتعلق بالأحكام الشرعية الفرعية العملية. وأخيرا عرف أيضا هذا العلم باسم «علم النظر والاستدلال»

---

(١) حين بعث النبى ﷺ معاذا بن جبل إلى اليمن قال له: «إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب، فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله تعالى...» صحيح البخارى - كتاب التوحيد - باب ما جاء فى دعاء النبى ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى - حديث رقم ٦٥٩٩. ط١، المجلس الأعلى للشئون الاسلامية، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م، ج١١، ص ١٢٤.

ويعرف الإمام محمد عبده التوحيد بأنه «علم يبحث فيه عن وجود الله تعالى، وما يجب أن يثبت له من صفات، وما يجوز أن يوصف به، وما يجب أن ينفى عنه، وعن الرسل لإثبات رسالتهم، وما يجب أن يكونوا عليه، وما يجوز أن ينسب إليهم، وما يمتنع أن يلحق بهم»(١). وهذا التعريف يهتم بموضوع علم الكلام أو أبرز مباحثه، ومن ثم يؤخذ على هذا التعريف مأخذان أولهما: أنه غير جامع لمباحث هذا العلم فقد أهمل السمعيات كالبعث. وثانيهما: أنه يعرض عن الإشارة إلى الجانب السلبي والدفاعي لهذا العلم(٢). ولذلك يحاول أستاذنا الدكتور حسن الشافعي أن يضع تعريفا لعلم الكلام يتلافى به النقص في تعريف الشيخ محمد عبده بحيث يكون جامعا مانعا لهذا العلم فيقول: «إنه العلم الذي يبحث فيه عن الأحكام الشرعية الاعتقادية التي تتعلق بالإلهيات، أو النبوات، أو السمعيات من أجل البرهنة عليها، ودفع الشبه عنها»(٣).

وبما أن علم التوحيد هو علم الكلام فإنه علم يقتدر به على إثبات العقائد الإيمانية، ودفع شبه المبطلين والمنحرفين(٤). وترجع سبب تسميته بعلم الكلام؛ لأن صفة الكلام، وخاصة قضية خلق القرآن أخذت من الاهتمام في تاريخنا السياسي والفكري أكثر من غيرها من مباحث هذا العلم، أو لأن الاشتغال بهذا العلم يساعد صاحبه على إثبات صحة كلامه، ودليله. أما التسمية بعلم التوحيد فتسمية له بأهم موضوعاته، وهو إثبات الوحدة لله تعالى(٥)، فما معنى التوحيد؟

---

(١) رسالة التوحيد: الشيخ محمد عبده، تعليق الشيخ محمد رشيد رضا، مكتبة القاهرة، ط ١٧، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م، ص٥.

(٢) المدخل إلى دراسة علم الكلام: د. حسن الشافعي، مكتبة وهبة، ط ٢، ١٤١١هـ، ١٩٩١م، ص٢٠.

(٣) المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص٢٠، ٢١.

(٤) انظر: مقدمة ابن خلدون. (٥) رسالة التوحيد، ص٥.

مفهوم التوحيد:

التوحيد يعنى :

١ - اعتقاد أن الله واحد لا شريك له .

٢ - إثبات الوحدة لله تعالى ذاتا، وصفات، وأفعالا، وهذا مذهب أهل السنة والجماعة، ويعنون بوحدانية الذات تنزيه الله تعالى عن الجسمية ولوازمها كالتركيب، والتبعيض، والتحيز فى الجهة «وهو ما يعبرون عنه بنفى الكم المتصل عن الذات»[١]، كما يعنى تنزيه الذات عن أن يكون لها ند، أو ضد، أو شريك، وهو ما يعبر عنه بنفى الكم المنفصل عن الذات[٢] . أما وحدانية الصفات فتعنى استحالة التعدد فى أى صفة من صفات الله تعالى كأن تكون له إرادتان أو قدرتان فالصفة واحدة أما آثارها فمتعددة فالقدرة واحدة والمقدورات كثيرة متعددة، وذكرت موسوعة المفاهيم الإسلامية أن وحدانية الصفات: (تعنى استحالة استحقاق الغير لأية صفة من الصفات الإلهية)[٣]. أما وحدانية الأفعال فمعناها نفى أن يكون لله تعالى شريكا فى إيجاد أى شىء فى هذا الكون أو تدبيره[٤].

---

(١) موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر، الإصدار الأول، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، مادة التوحيد، د. أحمد الطيب، ص ١٧٤ .

(٢) الكم نوعان كم متصل وكم منفصل، أما الكم المتصل فهو المواد والأجسام التى تتطلب أبعاد وامتداد وطول وعرض وعمق والحاجة إلى المكان والزمان، والفاعل. فكل ذلك منفى عن الله تعالى . وأما الكم المنفصل فهو العدد فوحدانية الله تعالى ليست من باب العدد؛ لأن العدد ينشأ عن التكرار، والرقم فيه تعالى ليس من باب الأرقام المتكررة، فوحدانية الله تعالى مطلقة ليست من قبيل الأعداد أو الأرقام، أما الألف والنون فى الوحدانية فهى للمبالغة فى التوحيد .

(٣) موسوعة المفاهيم الإسلامية، مادة التوحيد، ص ١٧٤ .

(٤) موسوعة المفاهيم الإسلامية، مادة التوحيد، ص ١٧٥ .

٣ – توحيد العبادة إلى الله بمعنى أن يعبد وحده، ولا يعبد غيره بدعاء، ولا بغير دعاء مما يتقرب به المشركون.

لفظة التوحيد [لا إله إلا الله محمد رسول الله] :

هي لفظة شهادة، وأول لفظ من ألفاظ العبادة، فهي أصل العبادات جميعها، بل إنها تجمع كل العبادات، وكما يقرر علماء اللغة فإن كلمة التوحيد بيانها أكبر من أى معجم، وإنها تسع الوجود كله [1]، فيقول تعالى: ﴿ **شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ** ﴾ [آل عمران: ١٨].

والتوحيد – كما ذكرنا – هو أصل الإيمان، وكذلك الحد الفاصل بين أهل الجنة وأهل النار، بل هو ثمن الجنة، فلا يقبل إسلام أحد إلا به[2] والأحدية من أخص صفات الله تعالى، فلا يقال رجل أحد، ولا درهم أحد، فهو سبحانه الواحد، الذى لا يتجزأ، ولا يثنى، وليس له نظير ولا مثيل.

والواحدية من الألفاظ التى تجمع بين المتضادات، فإن اضيفت إلى الانسان، وقيل هذا الانسان وحيد دلت على ضعفه، وشتاته، وضياعه. أما إذا أطلقت على الذات العلية دلت على القوة اللامتناهية فهو تعالى (الواحد القهار، وهو الأحد ليس كفاه أحد][3].

وقضية التوحيد تناولتها جميع المدارس الإسلامية كالأشعرية، والماتريدية، والمعتزلة، وفلاسفة الإسلام، ويهمنا فى نطاق بحثنا التعرض للتوحيد عند الأشعرية والمعتزلة.

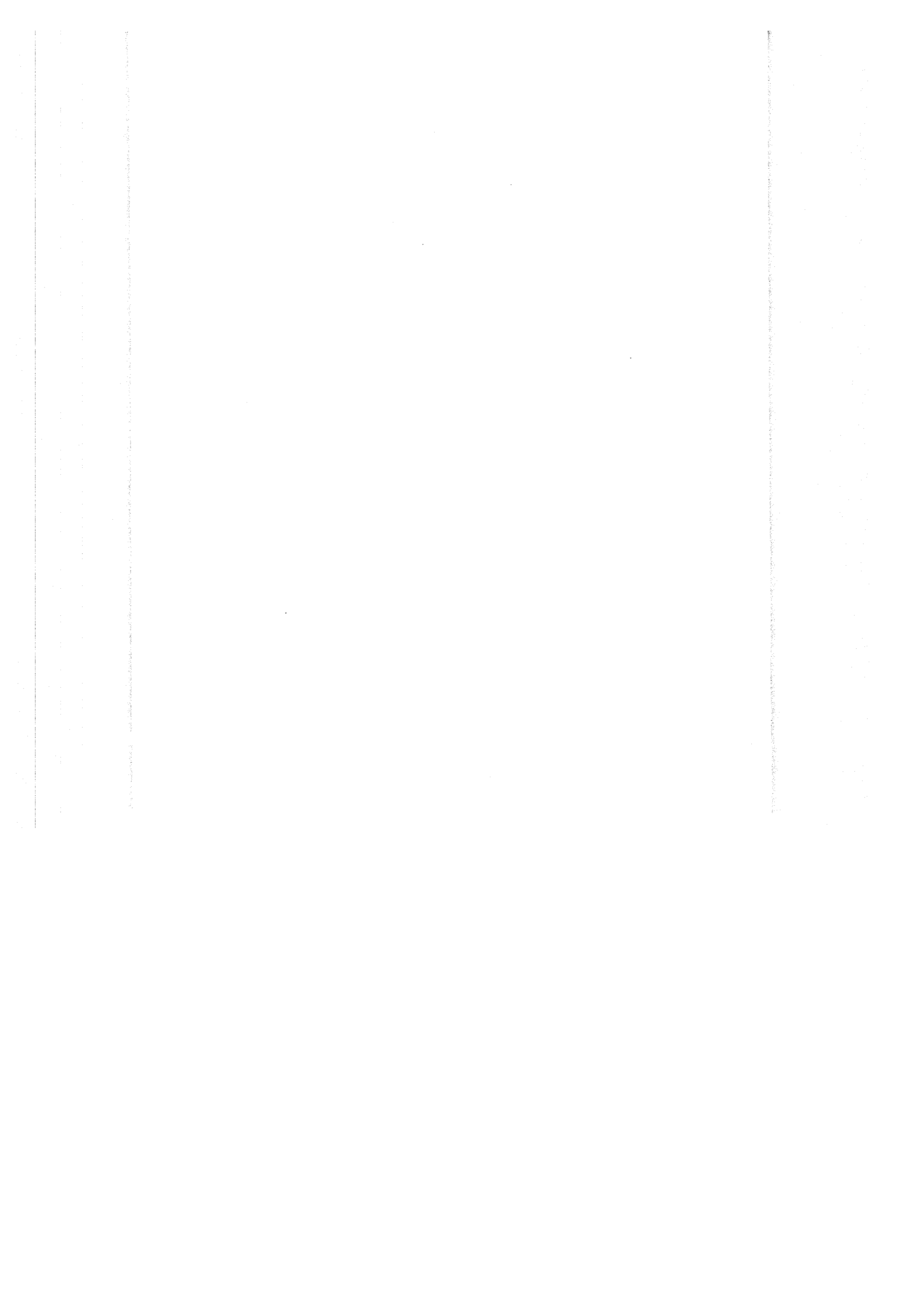
* * *

---

(١) ألفاظ العبادة (سلسلة) اللغة والحياة [٥ – ٣]: د عاطف نصار. تاريخ النشر ٢٠٠١م ص٥.

(٢) شرح العقيدة الواسطة: ابن تيمية – جمع وترتيب خالد بن عبد الله المصلح – دار ابن الجوزى – ط١ ١٤٢١ هـ ص ١١.

(٣) ألفاظ العبادة ص ٨.



أولاً: التوحيد عند الأشـاعرة

التوحيد عند الأشـــاعرة

درس الأشعرية التوحيد وقد اقتربوا أحيانا من المعتزلة في بعض المفاهيم المتعلقة بالتوحيد، واختلفوا في أحيان أخرى وإن كانت أقرب الفرق الكلامية للأشعرية المدرسة الماتريدية فهاتان المدرستان تمثلان جناحا أهل السنة.

استدلال الأشاعرة على وحدانية الله تعالى:

استدل الأشاعرة على أن خالق العالم واحد بأدلة قرآنية عديدة منها قوله عز وجل ﴿ **قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً** ﴾ [الإسراء: ٤٢]، وقوله ﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا** ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله ﴿ **مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ** ﴾ [المؤمنون: ٩١]. ورأى الأشاعرة أن هذه الآيات تمنع وجود إلهين أو أكثر، واستدلوا على ذلك بدليل عرف لدى المتكلمين بدليل التمانع؛ حيث إنه لو افترضنا جدلا وجود إلهين، وحصل بينهما الخلاف فسيترتب على ذلك أن نصبح أمام القسمة العقلية التالية:

* تتحقق إرادة كل من الإلهين.
* ألا تتحقق إرادة كل من الإلهين.
* أن تتحقق إرادة أحدهما دون الآخر(١).

وحاول الأشـــاعرة إثبات فساد الفرضين الأولين بحيث يصح الفرض الأخير

---

(١) ابن رشد وفلسفته الدينية: د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٣، ١٩٦٩م، ص ١٠٦.

فقالوا إذا تحققت إرادة كل من الإلهين كان يريد أحدهما إيجاد العالم بينما لا يريد الآخر إيجاده لترتب على ذلك أن يكون العالم موجودا ومعدوما فى آن واحد، وهذا مستحيل لأن الشيء لا يكون موجودا ومعدوما فى وقت واحد. وإذا انتقلنا إلى الفرض الثانى المتمثل فى عدم تحقيق إرادة كل من الإلهين فهذا يعنى بالنسبة للإله الذى يريد إيجاد العالم أن يكون العالم غير موجود حتى لا تتحقق إرادته، أما بالنسبة للإله الذى لا يريد إيجاد العالم أن يكون العالم غير معدوم حتى لا تتحقق إرادته أيضا[1]. وتكون النتيجة أن يصبح العالم غير موجود وغير معدوم فى وقت واحد، وهذا مستحيل ومن ثم لا يتبق لنا سوى الفرض الثالث الذى يثبت به الوحدانية، وهو أن تتحقق إرادة أحد الإلهين دون الآخر فيكون هو الإله الواحد بينما الثانى لا يصح أن يوصف بالألوهية؛ لأنه عاجز عن تحقيق ما يريد.

وهذا الدليل الذى استخدمه الأشاعرة يعرف باسم «السبر والتقسيم» ويعنى أن يضع المرء فرضين أو أكثر ثم يبين فسادها جميعا ما عدا واحدا؛ ليثبت أنه الفرض الوحيد المقبول[2]. وقد يبين فسادها جميعا؛ ليفسد الأساس الذى قامت عليه.

نقد ابن رشد لدليل التمانع :

والعجب من ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) فإنه ينقد هذا الدليل، ويثبت فساده، ثم يعود ويثبت صحته، فيرى أن الخطأ الذى وقع فيه المتكلمون فى استخدام دليل التمانع أنهم قاسوا عالم الغيب على عالم الشهادة، وهذا خطأ لأنه من الجائز أن يتفق الإلهان وهذا أليق بالآلهة[3] خاصة أن الواقع المشاهد أننا نرى أن صانعين أو مجموعة صناع حين يتفقون فيما بينهم على إتقان عمل فإنهم يخرجون صنعة متينة بل إن تقسيم العمل كلما زاد تشعبا وتفرعا بين المشتركين فى إخراجه زاد دقة[4].

(١) ابن رشد وفلسفته، ص١٠٦.   (٢) المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص١٩٣.
(٣) ابن رشد وفلسفته، ص١٠٨.   (٤) ابن رشد وفلسفته، ص١٠٨.

ورغم ذلك فإن ابن رشد قد عاد وقال إن من يقدر على اختراع الجزء فإنه يقدر على اختراع الكل، وهذا يدل على قدرة كل إله على خلق العالم فلو اتفقا على خلق العالم لوجد عالمان، وهو ما يكذبه الواقع، وأما إذا اختلفا فالذى تنفذ إرادته فهو الإله، والآخر لا يستحق أن يتصف بالألوهية؛ لأنه عاجز، ومن باب أولى لو تبادل الإلهان الراحة أثناء العمل فكلاهما فيه نقص فى طبيعته[1] .

موقف الأشاعرة من الذات والصفات :

درس الأشاعرة التوحيد من حيث الذات والصفات، واتخذوا الموقف التالى من الصفات :

١ – لله تعالى صفات ذاتية، وقد يسمونها الصفات النفسية، أو صفات المعانى، أو الصفات الحقيقية، وهى تلك المعانى الإيجابية القديمة الزائدة على الذات، والقائمة بها كالعلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام.

أما صفة الوحدانية فرغم أن كلاً من الباقلانى ، والآمدى قد ذهبا إلى أنها لا تضيف أمرًا زائدًا على وحدة الذات، كما هو الحال فى الصفات السبعة السابقة؛ حيث إنها تثبت التفرد لله تعالى فى كل ما يتصل به ذاتًا، وصفات، وأفعالا – ورغم ذاك فإنهما اعتبراها من الصفات النفسية غير المعللة[2].

٢ – وصفات فعلية، وهى التى تدل على أمور خارجة عن ذاته تعالى، وكذلك تدل على التأثير فتتعلق بأفعاله، وتصرفاته وعلاقته بمخلوقته، ولهذا قد تسمى الصفات الإضافية كالخالق، والرازق، والمعطى، والمانع، ونحوها.

ويعتبر كل من الأشاعرة والمعتزلة أن صفات الأفعال حادثة، أما

---

(١) ابن رشد وفلسفته ، ص.١١٠ .

(٢) الآمدى وآراؤه الكلامية : د حسن الشافعى – دار السلام – ط١ . ١٩٩٨ / ١٤١٨ هـ ص ٣٠٨ .

الماتريدية فيسوون بين صفات الذات والأفعال فى القدم فيقول أبو المعين النسفى (ت ٥٠٨ هـ): «وقال أصحابنا إنه كان خالقا لقيام صفة الخلق وهو التكوين بذاته فى الأزل كما كان عالما قادرا سميعا بصيرا، وصار الحاصل أن جميع ما هو صفة الله تعالى كان أزليا، وهو تعالى موصوفا به فى الأزل»[١] .

٣ – صفات سلبية وهى صفات استحقها سبحانه لذاته لا لمعنى قام بالذات كما فى القسم الأول، ولا لأمور خارجة عن الذات وتتصل بأفعاله تعالى كما فى القسم الثانى، وإنما وصف بها سبحانه لذاته؛ مثل كونه موجودا، وذاتا، وغنيا، وهى تدل على نفى النقص عنه تعالى، وذلك كالغنى، والأول والآخر، فالغنى مثلا يعنى نفى الفقر عنه تعالى، وإن كان عالما مثل ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ)، يرى أن الله تعالى وصف بصفات الكمال التى يستحقها بذاته، فلم يوصف بالحياة لنفى الموت عنه، وإن كان وصفه بالحياة يستلزم نفى الموت عنه[٢] . وكذلك ذهب القاضى عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) بأن الله لم يوصف بالعلم لنفى الجهل، أو الحياة لنفى الموت عنه تعالى: «لأن الموت قد ينفى عما ليس بحى، فيقال فى الجماد ليس بميت، ولا يوجب ذلك كونه حيا»[٣] .

٤ – وقد تطلق كلمة الصفة الحالية أو الحكمية على ما قال به بعض المعتزلة من أمور إثباتية لموجود غير متصف بالوجود ولا بالعدم؛ مثل العالمية، والقادرية، وهى أحكام ونتائج للصفات النفسية، وعليها يقتصر المعتزلة، أما الأشاعرة

---

(١) تبصرة الأدلة، لأبى المعين ميمون النسفى، ت ٥٠٨ هـ – ١١١٥ م، تحقيق د. السيد محمد الأنور حامد عيسى، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين بالقاهرة، ١٣٩٧ / ١٩٧٧م، جـ ١، ص ٣٣٩ .

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم – مكتبة المدنى ومطبعتها – بدون تاريخ، ص١٠٧ .

(٣) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل: القاضى عبد الجبار الأسد آبادى، تحقيق محمود محمد خضير، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط ، ١٩٥٨ م ص ٢٢٩ .

فيثبتون عللها وأسبابها وهى الصفات النفسية[١]، فحين نجمع بين الصفة والذات كالعلم والذات وكلاهما حقيقة حيث إن الذات حقيقة والعلم حقيقة، فإنه ينتج عن ذلك الجمع الصفة الحالية المعبر عنها بكون الله عز وجل عالما (العالمية) وهذه الصفة الحالية (كونه عالما) لا وجود لها فى الواقع، وإنما هى اعتبار ذهنى، فكونه عالما هو تخيلك وتصورك أنه عالم.

وهكذا نجد أن الصفات السلبية، وصفات المعانى واجبة وقديمة لأنه كما يقول الدكتور محمد عبد الفضيل يستحيل على العقل: «أن يتصور شيئا منها معدوما، كما يستحيل أن يتصور الذات المقدسة خلوا عن شيء منهما أزلا وأبدا. وكيف لا، وتلك الصفات إما ثابتة لذاته تعالى أو ثابتة لمعان قائمة بذاته سبحانه؟ فأية شائبة من الجواز أو الحدوث محالة إذن، لما تعنيه من الاحتياج والنقص، وكلاهما محال عليه جل وعز»[٢]. أما صفات الأفعال فأمرها يختلف كما يؤكد د. عبد الفضيل «لأنها عبارة عن صدور أثر من الآثار عن قدرته تعالى على حد تعبير الرازى، فلا معنى للخالق إلا أنه وجد المخلوق منه بقدرته، ولا معنى للرازق إلا أنه وصل الرزق منه إلى العبد بقدرته وهكذا»[٣]. وطالما أن هذه الصفات متعلقة بالمخلوقات فإن الأفعال المستندة إليها كالخلق، والرزق، والإحياء والإماته هى أفعال محدثة، فيسبقها العدم بلا خلاف أما الصفات المتعلقة بها هذه الأفعال، والتى ورد بها السمع، فنقول الخالق الرازق المعطى المانع، فهى التى قال عنها الأشاعرة، والمعتزلة إنها قديمة كالصفات السلبية، وصفات المعانى بينما ذهب الماتريدية إلى أنها محدثة، ومثلها مثل الأفعال

---

(١) لمحات من الفكر الكلامى: د. حسن الشافعى، دار الثقافة العربية، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، ص ٣٧، ٣٨.

(٢) هوامش على الاقتصاد فى الاعتقاد: أبو حامد الغزالى، القطبان الثالث والرابع، تأليف د. محمد عبد الفضيل عبد العزيز، ط، ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٣م، ص ١٢.

(٣) هوامش على الاقتصاد، ص ١٣.

التى تعلقت بها، فما هى الأسباب التى دفعت كلا من الأشعرية والماتريدية على التناقض فى موقفهم من صفات الأفعال؟.

الأسباب التى جعلت الماتريدية يقولون بقدم صفات الأفعال:

لاحظ الماتريدية أن صفة القدرة الإلهية تعنى صحة فعل شىء أو تركه، وليس الإيجاد الفعلى للشىء[1] . وهذا يعنى أن القدرة الإلهية لا تصلح بمفردها فى إيجاد الفعل، ولكن يلزم وجود صفة إلهية قديمة تكون منشأ الأفعال الإلهية المتعلقة بالمخلوقات، وقالوا إن هذه الصفة هى التكوين - والتكوين عندهم قديم والمكون محدث - واشتقوا لها هذا الاسم (التكوين) من قوله تعالى: ﴿ **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ** ﴾ [يس: ٨٢] . فيقول النسفى (ت ٥٠٨ هـ): (وقال أهل الحق إن التكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى كصفة العلم، والقدرة، والسمع والبصر، فكان التكوين أزليا والمكون حادثا، كالقدرة كانت أزلية والمقدور حادثا، وكذا الإرادة والمراد. فيكون التكوين لكل مكون «تكوينا له» لوقت وجوده كإرادة وجود كل موجود بكل إرادة لوجوده لوقت وجوده)[2].

كما خشى الماتريدية من أن الله تعالى لو سمى خالقا عند توجه صفة القدرة صوب الخلق كما يذكر الدكتور محمد عبد الفضيل (لكان معنى هذا أنه استفاد هذه الصفة بعد خلقه للخلق، وفى ذلك ما فيه من شائبة التغير، والخلو عن صفة الكمال)[3] . ولهذا ذهب الماتريدية إلى قدم صفات الأفعال، فيقول شيخهم أبو منصور الماتريدى (ت ٣٣٠ هـ): (ولذلك قلنا نحن هو خالق لم يزل، ورحيم لم يزل، وجواد لم يزل، وسميع لم يزل، وإن كان ما عليه وقع ذلك

---

(١) هوامش على الاقتصاد، ص ١٤ .

(٢) تبصرة الأدلة، جـ ١ ، ص ٣٣٩ .

(٣) هوامش على الاقتصاد، ص ١٤ .

لم يكن كذلك تقول هو رب كل شيء في الأزل، وإن كانت الأشياء حادثة، وكما قال «مالك يوم الدين» وإن كان اليوم بعد حادث وبالله التوفيق)[١] .

وننتقل إلى الجناح الثانى من أهل السنة وهم الأشاعرة لمعرفة الدوافع التى جعلتهم يقولون بأن صفات الأفعال حادثة.

أسباب قول الأشاعرة بحدوث صفات الأفعال :

رأى الأشاعرة أنه لكى يقال عن الله تعالى إنه خالق فلابد من توجه صفة القدرة صوب الخلق، وكذلك الحال فلكى يقال عن الله تعالى إنه رازق فإنه يجب أن تتوجه صفة القدرة تجاه الرزق حتى يسمى رازقا[٢] ، أما قبل هذا وفى الأزل، فهو عز وجل خالق رازق، وإن كان لا يوجد مخلوق ولا مرزوق، لكن باعتبار أنه تعالى له القدرة على الخلق والرزق[٣] ؛ ولهذا ذهبوا إلى أن أخص وصف لله تعالى هو القدرة على الخلق والاختراع؛ لإثبات استناد الأشياء إلى الله ابتداء، وهو ما دفع ابن تيمية إلى أن ينكر عليهم جعل القدرة على الاختراع أخص وصف للإله مستدلا بأن مشركى العرب كانوا مقرين بأن الله وحده هو خالق كل شيء، ومع هذا كانوا مشركين؛ لأنهم جعلوا لله أندادا، وتوجهوا بالعبادة إلى غير الله تعالى[٤] ..

كما ذهب الأشاعرة إلى أنه تعالى لو كان خالقا قديما لكان المخلوق معه قديما فيلزم عن هذا قدم العالم[٥] .

---

(١) تأويلات أهل السنة، للشيخ أبى منصور الماتريدى (ت ٣٣٠ هـ) حققه محمد مستفيض الرحمن – مطبعة الإرشاد – بغداد ١٩٨٣ م، ص ١٤ ، ١٥ .

(٢) هوامش على الاقتصاد، ص ١٥ .

(٣) هوامش على الاقتصاد، ص ١٥ .

(٤) درء تعارض العقل والنقل: ابن تيمية – سلسلة تقريب التراث (٤) – مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط ١، ١٤٠٩ هـ/١٩٨٨ م، ص ١٥٥ – ١٥٦ .

(٥) هوامش على الاقتصاد، ص ١٥ .

هذا عن تقسيم الصفات عند الأشاعرة، وهى مقدمة ضرورية لنتعرف بعدها على علاقة الصفات الإيجابية بالذات الإلهية عندهم.

علاقة الصفات الإيجابية بالذات الإلهية عند الأشاعرة :

ارتبطت الصفات الإيجابية بذات الله عز وجل لدى الأشعرية ويمكننا تحديد ذلك فيما يلى :

١ – الصفات الإيجابية هى معان وجودية زائدة على الذات، ومغايرة لها من حيث المفهوم، أى المعنى الذهنى لكل منهما.

٢ – وهى أيضا قائمة بالذات واجبة لها لا تنفك عنها فمفهوم اسم الله تعالى يجمع كلا من الذات والصفات.

٣ – ويعبر الأشاعرة عن هذين المبدأين السابقين بالصيغة المشهورة وهى أن الصفات ليست هى الذات ولا هى غيرها. فالله تعالى كما يؤكد الغزالى : « عالم بعلم، وقادر بقدرة زائدة عن الذات لا هى هو، ولا هى غيره »[١] .

٤ – وطالما أن هذه الصفات ليست عينا للذات فهى ليست واجبة بنفسها بل واجبة بالذات[٢] .

والحق أن عبارة الصفات ليست هى الذات ولا هى غيرها لم ينفرد بها الأشعرية فقط، وإنما قال بها الماتريدية كذلك منذ شيخهم أبى منصور الماتريدى (ت ٣٣٠ هـ) واستمرت مع أتباعه من بعده فيقول النسفى (ت٥٠٨هـ) : « الله تعالى بجميع صفاته وأسمائه قديم أزلى صفات الله تعالى

---

(١) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة للغزالى، تقديم رياض مصطفى العبد الله – منشورات دار الحكمة – دمشق – بيروت ١٩٨٦م – ١٤٠٧هـ، ص ٩٩.

(٢) لمحات من الفكر الكلامى.

وأسماؤه لا هو ولا غيره، كالواحد من العشرة، ولأنا لو قلنا بأن هذه الصفات هى غير الله تعالى لكانت هذه الصفات محدثة »[١].

وقد ذهب الأشعرية إلى أن الصفات ليست عينا للذات؛ لأن الذات تعنى شيئا يمكن أن يقوم به الوصف فهى شيء غير الذات فى الدلالة والمفهوم تكمل به الذات، فهى مغايرة على التوسع مغايرة فى المعنى والدلالة وليس فى الوجود، فالوجود واحد، كما أن الصفات ليست نفس الذات لاستحالة كونه تعالى حياة، أو علما. أو قدرة؛ لأنه لو كان كذلك لم يظهر منه الفعل؛ لأن الفعل كما يقول أبو الحسن الأشعرى (ت ٣٢٤ هـ) إنما: (يتأتى من الحى القادر والعالم، دون الحياة والعلم والقدرة)[٢] .

وأما قول الأشاعرة بأن الصفات ليست غير الذات؛ لأنهما ليسا غيرين بالمعنى الكامل للغيرية، فهما ليسا شيئين، وإنما شيء وما يتعلق به ولا يخلو عنه، وهو صفاته فيستحيل انفكاك الوحدانية عن الذات وهما فى الوجود واحد، كما أن العشرة ليست غير الواحد[٣] ؛ لأن الواحد جزء من العشرة تكمل به العشرة (العشرة تساوى ١ + ٩) . وكذلك التسعة ليست غير الواحد، لأن الواحد جزء من التسعة تكمل به (التسعة = ١ + ٨) .

كما يستحيل أن تكون الصفات غير الذات، لأن غير الشيء يعنى مفارقته له بوجه ما؛ ومن ثم لا يجوز مفارقة الصفات للذات الإلهية؛ لأنها لو فارقتها لأوجب ذلك حدوث الذات، وخروج الإله عن إلهيته[٤].

---

(١) بحر الكلام للإمام ميمون بن محمد النسفى، توفى ٥٠٨ هـ دراسة وتعليق د. ولى الدين محمد صالح الفرفور – مكتبة دار الفرفور، ط ٢، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ص ٩٠ – ٩١ .

(٢) أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر: للإمام أبى الحسن الأشعرى، تحقيق د. محمد السيد الجليند – المكتبة الأزهرية للتراث ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ص ٦٨ .

(٣) شرح المقاصد للإمام سعد الدين التفتازانى، مسعود بن عمر بن عبد الله، ت ٧٩٣هـ، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة – مكتبة عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م، ص٨١ .

(٤) أصول أهل السنة والجماعة ص ٦٧ .

وكذلك الصفات جزء من الذات فلا يتصور أن يكون كما يقول التفتازانى (ت ٧٩٣ هـ): «كل الشيء ليس غيره لأن الشيء لا يغاير نفسه»(١) . وهذا ما ينطبق على علاقة الذات بالصفات فيقول الإمام الجوينى (ت ٤٧٨ هـ): (إن إيضاح معنى الغيرين مما لا يدل عليه قضية عقلية، ولا دلالة قطعية سمعية، فلا يقطع ببطلان قول من قال: «كل شيئين غيران» نعم يقطع بالمنع من إطلاق الغيرية فى صفات البارى وذاته لاتفاق الأمة على ذلك»(٢) .

وقد حرر ابن تيمية علاقة الذات بالصفات من حيث إن الصفات هل هى زائدة على الذات أم ليست زائدة عليها بمنهجه الذى يبحث فيه عن معانى المصطلحات، والكلمات، ومراد المتكلم منها، حيث بحث عن المقصود بكلمة الذات، وخلص إلى أنه:

- من أراد بالذات الذات المجردة فالصفات زائدة عليها.

- ومن أراد بالذات الذات الموصوفة، فالصفات ليست مباينة للذات الموصوفة بصفاتها اللازمة لها(٣) .

وقد اعترض المعتزلة على الأشعرية فى قولهم بالصفات الزائدة عن الذات.

* * *

(١) شرح المقاصد، ص ٨١ . (٢) شرح المقاصد، ص ٨١ .

(٣) الأسماء والصفات: ابن تيمية، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا - دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م، م٢، ص ٢٢٩ .

نقد المعتزلة للأشاعرة ودفاع الأشاعرة :

انتقد المعتزلة موقف الأشاعرة فى الصفات الزائدة على الذات لما رأوه من النتائج التى ستترتب على ذلك، وهى ما يلى :

١ – يرى المعتزلة أن زيادة الصفات على الذات ستؤدى إلى تعدد القدماء، والقدم أخص وصف للذات عند المعتزلة كما سنبين.

٢ – إثبات صفات قائمة بالذات يفضى إلى إثبات خصائص الأعراض لتلك الصفات، وأظهرها الحلول في الحيز تبعا للذات، وهذا مستحيل على الواجب تعالى.

٣ – إذا قامت بالله تعالى صفة زائدة على الذات فهذا معناه أنه تعالى ناقص لذاته مستكملا بغيره الذى هو تلك الصفة[١] .

٤ – رأى المعتزلة أنه إذا كانت هذه الصفات قائمة بالذات فإذا كانت هذه الصفات حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى، وأن الذات كانت في الأزل بلا علم، أو قدرة، أو حياة إلى آخر هذه الصفات الحادثة. وأما إذا كانت هذه الصفات قديمة فيلزم تعدد القدماء، وهذا كفر بالإجماع[٢] .

وقد رد الأشعرية على هذه الاعتراضات المعتزلية بما يلى :

١ – لابد من تحديد معنى الواجب لذاته فهو ما لا افتقار، أو احتياج منه إلى غيره؛ إذ قد دل الدليل على أن وجوب موجود لذاته لا لغيره تستند إليه جميع المحدثات قطعا للتسلسل، ولكن هذا لا ينافى اتصافه بالصفات الذاتية ما دامت هذه الصفات لا تفتقر إلى أمور خارجية، فالكفر كما يذكر الجرجانى فى المواقف هو إثبات ذوات قديمة وليس إثبات ذات واحدة، وصفات قديمة[٣] .

---

(١) شرح المواقف فى علم الكلام، للسيد الشريف على بن محمد الجرجانى، تحقيق د. أحمد المهدى – الموقف الخامس، الإلهيات بدون تاريخ، ص٨٢.

(٢) شرح المقاصد، ص ٨٠ .

(٣) شرح المواقف، ص ٨٢ .

٢ ـ أما الحجة الثانية للمعتزلة فإنها تعتمد على أن « الممكن » فى نظر المعتزلة هو ما يفتقر إلى فاعل، بينما يذهب الأشعرية إلى تعريف آخر للممكن بأنه ما لا يتم وجوده، ولا عدمه إلا بأمر خارج عن ذاته سواء أكان هذه الأمر قابلا أم فاعلا .

وحينئذ فمن الممكن أن يقال إن الوجود، وسائر الصفات ممكنة بمعنى أنها محتاجة إلى القابل لا إلى الفاعل فإن وجودها لنفسها إلا أنها تحتاج إلى قابل هى الماهية أى الذات .

٣ ـ أما قول المعتزلة بأن زيادة الصفات عن الذات سيعنى نقصا فى الذات يستكمل بالغير الذى هو الصفات فإن الأشعرية يردون بأن المحال استفادته تعالى صفة كمال من غيره لا اتصافه بصفات كمال هى غيره .

٤ ـ وأجاب الأشعرية على دعوى المعتزلة بأن الصفات القائمة بالذات إن كانت حادثة فمعناه قيام الحوادث بذات الله، وإن كانت قديمة فتتعدد القدماء بأن الصفات قديمة وقائمة بذات الله، ولكن لابد من التفريق بين نوعين من القدم :

قدم بحسب الذات (قدم ذاتى) بمعنى عدم المسبوقية بالغير .

وقدم بحسب الزمان (قدم زمانى) بمعنى عدم المسبوقية بالعدم .

والكفر يختص بالنوع الأول وهو القدم الذاتى كما يقول التفتازانى (فالقول بأزلية الصفات لا تستلزم القول بقدمها لكونه أخص فإن القديم هو الأزل القائم بنفسه، ولو سلم أن كل أزلى قديم، فلا نسلم أن القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالإجماع، بل فى القدم الذاتى بمعنى عدم المسبوقية بالغير، وقدم الصفات زمانى، بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم، ولو سلم أن القول بتعدد القديم كفر ذاتى كان أو زمانيا، فلا نسلم ذلك فى الصفات بل فى الذوات . . أعنى ما تقوم بأنفسها)[١] .

---

(١) شرح المقاصد ج٤، ص ٨٢ .

٥ - وما ذهب إليه المعتزلة من أنه إذا كانت الصفات الحالية مثل « العالمية » واجبة لله تعالى لاستحالة الجهل عليه، ولاستحالة افتقاره إلى فاعل يجعله عالما، والواجب لا يعلل؛ لان سبب الاحتياج إلى العلة هو الجواز؛ ليترجح جانب الوجود على العدم فعالمية الله تعالى ليس علتها العلم بل هو عالم بالذات، وهذا بخلاف عالمية الإنسان مثلا فإنها جائزة[1] . ورد الأشاعرة بأن وجوب الصفات الحالية « كالعالمية » كما يذكر التفتازاني : « ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها؛ ليمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها »[2] . وامتناع خلو الذات عنها لا يمنع ان تكون الصفة الحالية « كالعالمية، والقادرية » معللة بصفة ناشئة عن الذات كالعلم، والقدرة؛ لأن اللازم للذات قد يكون بوسط[3] . فحين نجمع الذات والعلم فإنه ينتج عن ذلك الصفة الحالية المعبر عنها بكونه تعالى عالما (العالمية)، وحين نجمع الذات والقدرة فإنه ينتج عن ذلك الصفة الحالية المعبر عنها بكونه تعالى قادرا (القادرية) وكذلك الحال فى باقى الصفات.

وخلاصة القول إن الأشاعرة يذهبون إلى أن الصفات لا تغاير الذات إلا من حيث المفهوم الذهنى فقط، وإلا فهى فى الحقيقة داخلة فى مفهوم « الإله » المتصف بكمالاته ازلا، وليس الاشتراك بينهما فى الوجود إلا معنى سلبيا لا يفضى إلى تكثر فى ذات واجب الوجود.

نفى الأشاعرة الجسمية عن الله تعالى :

من سمات الوحدانية نفى ان يكون الله تعالى جسما، وهذا داخل فى قوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [الشورى : ١١] . وقد اعتنى الأشاعرة ليس فقط بإبطال الجسمية بل بإبطال كل لوازم الجسم وصفاته من الحد، والمقدار، والتركيب، والحلول فى غيره، أو فى جهة، أو مكان، أو ان يحل فيه غيره من الحوادث.

(١) شرح المقاصد، جـ ٤، ص ٨٠ .
(٢) شرح المقاصد ج٤، ص ٨٠ .
(٣) شرح المقاصد ج٤، ص ٨٠ .

وتتلخص الأدلة التي ينفى بها الأشعرية أن يكون الله تعالى جسما فيما يلى :

١ - الجسم مركب من الجواهر الفردة، وكل جوهر فرد يصلح قيام الصفات به من العلم والإرادة وغيرهما، وهذا يفضى إلى تعدد الآلهة تبعا لتعدد الجواهر الفردة، فيجب عدم اتصافه تعالى بها[١] .

ومن هذا نفهم أن إبطال الجسمية يتطلب إبطال الجوهرية، ويبطل المتكلمون عموما، ومنهم الأشعرية أن يكون الله تعالى جوهرا بما يلى :

(أ) لو كان البارى تعالى جوهرا لكان إما واجبا بذاته، أو ممكنا أو ممتنعا. ومن غير الجائز أن يكون ممتنعا فلو كان ممتنعا لما وجد، وأيضا من المستحيل أن يكون ممكنا، وإلا لافتقر إلى مرجح خارج عن ذاته كسائر الممكنات، وبالتالى فهذا المرجح هو الإله وليس المرجح. ولا واجبا بذاته لأنه ببساطة حق لنا أن نتساءل : لماذا هذا الجوهر يختص هو بالوجوب دون سائر الذوات المتميزة؟![٢] .

(ب) يذكر الإمام بدر الدين الزركشى «ت ٧٩٤ هـ» أن الجوهر فى اللغة «هو الأصل ومنه جوهر الحديد؛ لأنه أصل المركبات، والبارى سبحانه وتعالى ليس بأصل لغيره، ولا يركب منه شيء»[٣]. كما أن الجوهر يقبل التغير من حال لآخر والله تعالى منزه عن التغير[٤] .

---

(١) لمحات من الفكر الكلامى، ص ١٥٨ .

(٢) لمحات من الفكر الكلامى، ص ١٥٨ .

(٣) تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكى (ت ٧٧١ هـ) تأليف الإمام الزركشى - «تحقيق د، عبد الله ربيع - د. سيد عبد العزيز، ط مؤسسة قرطبة - المكتبة المكية، ط ٢، ١٤١٩ هـ/١٩٩٩م، ص ٦٤٩ .

(٤) تشنيف المسامع، ص ٦٤٩ .

(ج) لو كان البارى تعالى جوهرا لكان متحيزا؛ لأنه من خصائص الجواهر التحيز ولو كان متحيزا فإنه لا يخلو عن الحركة فى حيزه أو السكون فيه، والحركة والسكون من صفات الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث[1] .

٢ – يرتب الغزالى على ذلك نتيجة تنفى الجسمية عنه تعالى، وهى كل جسم متألف من جوهرين متحيزين، وإذا استحال أن يكون البارى تعالى جوهرا – كما سبق – استحال أن يكون جسما، ومن جانبنا نضيف أن الجسم المركب من جوهرين يعنى الاحتياج إلى مركب، والاحتياج نقص وكلاهما محال على الله تعالى، وكما يذكر الجرجانى فى شرحه للمواقف أن كل جسم يلزم تركبه وحدوثه[2] .

٣ – لو كان البارى تعالى جسما لاختص بمقدار معين، وشكل مخصوص عن سائر الأجسام، وهذا يعنى احتياجه إلى مخصص، وكذلك الحاجة إلى الغير لتحديد الشكل والمقدار[3] ، والحاجة نقص .

٤ – يستدل الزركشى «ت ٧٩٤ هـ» على أنه تعالى ليس بجسم بقوله عز وجل ﴿ **وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ** ﴾ [البقرة : ٢٤٧] . وهذا يدل على أن الجسم قد يزيد على جسم آخر من أجل كثرة أجزائه واجتماعها، وذ لك مستحيل على الله تعالى[4] .

وأخيرا يلزم المجسمة الذين يصفونه تعالى بالجسمية القول بقدم العالم؛ لأن الجهة والحيز، والمكان، وهى من لوازم الجسم من جملة العالم[5] فكما أن

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى، مكتبة الجندى، ص ٧٠ .

(٢) شرح المواقف (الموقف الخامس فى الإلهيات) للجرجانى ص ٤٢ .

(٣) شرح المواقف، ص ٤٣ .

(٤) تشنيف المسامع، ص ٦٤٨ .

(٥) تشنيف المسامع، ص ٦٤٨ .

الله وهو جسم تعالى الله عن قولهم – قديم فلوازم وجود الجسم قديمة كذلك.

وبعد أن استدل الأشعرية – كما بينا – على وحدانية الله تعالى فإن هذا الإيمان بالوحدانية استلزم منهم نفي التعدد في الألوهية.

نفي الأشاعرة لتعدد الآلهة :

يثبت الغزالي وحدانية الله تعالى بجمعه بين فكرة الكمال، وفكرة التمانع حيث ذكر أنه لو قدر لله تعالى شريك لكان مثله في كل الوجوه، أو أرفع منه، أو دونه، وكل ذلك محال، ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه، أن كل اثنين هما متغايران، فإن لم يكن التغاير لم تكن الاثنينية معقولة؛ لأنه لابد أن يتغايرا في الصفات، أو المكان، أو الزمان، أو جميع العوارض واللوازم، فإن اتفقا في كل ذلك لم تكن هذه اثنينية بل وحدة، ولو جاز أن يقال هما اثنان ولا مغايرة، لجاز أن يشار إلى الإنسان الواحد، ويقال إنهما إنسانان بل عشرة فإن كان ندا لله سبحانه مساويا له في الحقيقة والصفات استحال وجوده؛ إذ ليس مغايرة بالمكان والزمان إذ لا مكان ولا زمان فإنهما قديمان بلا فرقان، وإذا ارتفعت الفروق لزمت بالضرورة الوحدة[1] . ومحال أن يقال إن أحدهما أرفع من الآخر، لأن الأرفع هو الإله، والإله عبارة عن أجل الموجودات، وأرفعها، والآخر ناقص إذ ليس بإله[2].

وكذلك نرى الآمدي (ت ٦٣١ هـ) قد استدل على الوحدانية أثناء رده على الذين ذهبوا إلى القول بتجدد العلم الإلهي مع تجدد المعلومات وأنه يسبقها بقليل من الوقت. ورغم أن الآمدي كان مؤمنا بفساد هذا الرأي فإنه – على

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٠ .
(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧١ .

طريقة مجاراة الخصم – رأى أن تسليمهم بأسبقية العلم الإلهى للمعلوم يعنى عدم الارتباط بين العلم والمعلوم سواء كان الوقت السابق قليلا أو كثيرا، أو لا نهاية له، ومن ثم كان الله تعالى سابقا على المعلومات، ولا يتأثر بحدوثها، ولهذا كان واحداً وقديما[١] .

وهكذا قد دافع الأشعرية عن وحدانية الله تعالى دفاع المؤمنين بالله تعالى إيمانا صادقا ينفى عنه تعالى الشرك، والتشبيه، والتجسيم.

ولقد كان للمعتزلة اهتماما خاصا بالوحدانية الإلهية حتى أنها أصبحت الأصل الأول من أصولهم الخمس المعروفة، وهذا يدفعنا لدراسة التوحيد عند هذه الفرقة.

* * *

---

(١) الآمدى وآراؤه الكلامية: ص ١٥٦، ١٥٧ .

ثانيا : التوحيد عند المعتزلة

التوحيد عند المعتزلة

اعتنق المعتزلة أصولا خمسة عرفت عنهم أولها التوحيد، ثم العدل الإلهى، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والمنزلة بين المنزلتين، والصلاح والأصلح، وقبل التعرض لمفهوم التوحيد عند المعتزلة، فإنه يجدر بنا التعرف على السبب فى تسميتهم بالمعتزلة.

سبب التسمية بالمعتزلة :

أصل كلمة المعتزلة من عزل، واعتزل، وردت هذه الكلمة بمشتقاتها فى القرآن الكريم عشر مرات، وكلها تعنى الابتعاد عن الشىء[1] ، كقول تعالى ﴿ وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ ﴾ [مريم : ٤٨] . وتاريخيا يعتبر المعتزلة أول مذهب فى علم الكلام الإسلامى؛ حيث ترجع هذه الفرقة إلى النصف الأول من القرن الثانى الهجرى[2] .

وهناك آراء عديدة حول سبب تسميتهم بالمعتزلة منها ما يرجع بهذه التسمية إلى أنه عندما سئل الحسن البصرى (ت ١١٠ هـ) عن حكم مرتكب الكبيرة هل هو مؤمن أم كافر؟ وقبل ان يجيب الحسن البصرى وقف واصل ابن عطاء (ت ١٣١ هـ) وقال: «إنه فى منزلة بين المنزلتين»[3] ، أى بين الإيمان والكفر. وقام واصل من مجلس الحسن، وانتحى لنفسه مكانا آخر فقال الحسن «اعتزلنا واصل»[4] .. وذكر البغدادى (ت ٤٢٩ هـ) أن الحسن البصرى حين سمع بقول واصل فى المنزلة بين المنزلتين طرده من مجلسه فاعتزل واصل بجانب

(١) موسوعة المفاهيم الإسلامية، مادة المعتزلة، د. السيد محمد الشاهد، ص ٥١٦ .
(٢) موسوعة المفاهيم الإسلامية، مادة المعتزلة، ص ٥١٦ .
(٣) موسوعة المفاهيم الإسلامية، مادة المعتزلة، ص ٥١٦ .
(٤) موسوعة المفاهيم الإسلامية، مادة المعتزلة، ص ٥١٦ .

سارية من سوارى مسجد البصرة وانضم إليه عمرو بن عبيد فقال الناس إنهما قد اعتزلا قول الأمة، وسمى أتباعهما معتزلة[١] .

وفى رواية أخرى أن أصل الاعتزال يرجع إلى عمرو بن عبيد، حيث جرت مناظرة بين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد حول مرتكب الكبيرة، فرجع عمرو ابن عبيد إلى مذهب واصل تاركا مجلس الحسن البصرى «واعتزل جانبا فسموه معتزليا»[٢] .

وسمى كذلك المعتزلة بالعدلية لقولهم بالعدل الإلهى[٣] ، والموحدة لقولهم: «لا قديم مع الله»[٤] .

علاقة الذات الإلهية بالصفات لدى المعتزلة :

ذهب المعتزلة إلى أن صفات الله عز وجل هى عين ذاته فيقول القاضى عبد الجبار: «نقول إنه عالم لذاته وإن ذاته ذات عالمة قادرة حية»[٥] ، وقد قسم المعتزلة الصفات المنسوبة إلى الله عز وجل إلى قسمين: الأول صفات الذات، وهى الصفات التى لا تنفك عن الذات وهى خمس صفات: الوجود، والحياة، والقدرة، والعلم، والإرادة[٦] . والثانى صفات الأفعال التى ترتبط بالزمان من حيث الوجود والعدم[٧] ، وهى كل ما تعلق بالحواس، والجوارح التى لا تنسب إلى الله عز وجل إلا من قبيل المجاز[٨] .

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥م، ص ٨٢ .

(٢) موسوعة المفاهيم الإسلامية، مادة المعتزلة، ص ٥١٦ .

(٣) موسوعة المفاهيم الإسلامية، مادة المعتزلة، ص ٥١٦ .

(٤) موسوعة المفاهيم الإسلامية، مادة المعتزلة، ص ٥١٦ .

(٥) المغنى، للقاضى عبد الجبار، جـ ٥، ص ٢٥٣ .

(٦) موسوعة المفاهيم الإسلامية، مادة الصفات، د. السيد محمد الشاهد، ص ٣٤٤ .

(٧) موسوعة المفاهيم الإسلامية، مادة المعتزلة، ص ٥١٧ .

(٨) موسوعة المفاهيم الإسلامية، مادة الصفات، د. السيد محمد الشاهد، ص ٣٤٤ .

ولكى ندرك الأسباب التى دفعت المعتزلة إلى القول بالوحدة المطلقة بين الذات والصفات ينبغى أن نفهم ذلك فى سياق جدالهم الدينى مع غير المسلمين خاصة النصارى، الذين ذهبوا إلى أن الله جوهر له ثلاثة أقانيم هى الوجود، والعلم، والحياة مما أدى إلى الاعتقاد باستقلال هذه الأقانيم ليس فقط عن الجوهر بل عن بعضها كذلك فأصبحت أشخاصًا، أو ذوات مستقلة حتى أنهم قالوا صراحة بتجسد الأقنوم الثانى الذى هو العلم فى الابن [1]، وادعوا أنها أى الأقانيم قديمة.

وكما وضع الأشعرية والماتريدية فاصلا نميز به بين صفات الذات، والأفعال. فإن المعتزلة ذكروا حدا فاصلا نفرق بواسطته بين صفات الذات والأفعال فصفات الذات هى التى يوصف بها الله، ولا يمكن أن يوصف بضدها، فإذا وصفنا الله تعالى بالقدرة لا يمكن وصفه عز وجل بالعجز، وكذلك إذا وصفناه بالعلم فلا يوصف بالجهل، أما صفات الأفعال فيجوز لنا أن نصفه تعالى بها وكذلك بضدها فنقول عن الله [المحيى المميت] وأيضا [الجبار الرحيم] وكذلك [المعز المذل] [2] كما أن اتصاف الله تعالى بصفات الأفعال يقتضى وجود المفعول ككونه خالقًا رازقًا [3]. كما يبين الإمام على القارى (ت ١٠١٤ هـ) الفرق بين صفات الذات والأفعال عند المعتزلة فـ (ما جرى فيه النفى والإثبات فهو من صفات الفعل، كما يقال خلق لفلان ولدا ولم يخلق لفلان، ورزق لزيد مالا ولم يرزق لعمرو، وما لا يجرى فيه النفى فهو من صفات الذات كالعلم والقدرة فلا يقال لم يعلم كذا، ولم يقدر على كذا، فالإرادة والكلام مما يجرى فيه النفى والإثبات، قال الله تعالى ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [البقرة:

---

(١) فى علم الكلام – دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين (١) المعتزلة: د/ أحمد محمود صبحى – مؤسسة الثقافة الجامعية – سنة ١٩٩٢م – ص ١٢٣ .

(٢، ٣) فى علم الكلام: د/ أحمد صبحى ص ١٢٥ .

١٨٥] ، ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾ [النساء: ١٦٤] ، ﴿ وَلا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ [البقرة: ١٧٤] ، فكانا من صفات الفعل، وكانا حادثين. . .)[١] .

وقد حدثت تطورات لدى بعض أعلام المعتزلة فى موقفهم من الذات والصفات، وعلى رأس هؤلاء الأعلام أبى الهذيل العلاف، وأبى هاشم الجبائى :

أبو الهذيل العلاف (ت ٢٢٧ هـ) :

جاء أبو الهذيل العلاف وحاول أن يطور فى فكر المعتزلة فقال : إن الله عالم بعلم، وعلمه عين ذاته، قادر بقدرة وقدرته عين ذاته، ومعنى هذا أن علم الله هو الله، وقدرته هى هو[٢] . وهكذا باقى الصفات فروى لنا ابن حزم الظاهرى ت « ٤٥٦ هـ» قول العلاف إن [وجه الله هو الله][٣] .

والفرق بين ما قاله المعتزلة، وما ذكره العلاف أن المعتزلة حين قالوا إنه تعالى عالم بذاته وليس بعلم. وقادر بذاته وليس بقدرة، ولا يوجد فى الأزل إلا الذات وحدها فإنهم بذلك قد نفوا الصفات حيث قالوا بالتسوية بين الذات والصفات. أما العلاف عندما قال إنه تعالى عالم بعلم، وعلمه عين ذاته فقد أثبت صفة هى بعينها ذات[٤] .

والنقد الذى يمكننا توجيهه لأبى الهذيل العلاف هو أننا لو كنا بناء على رؤيته للذات والصفات من أن الله تعالى عالم بعلم هو عين ذاته، وقادر بقدرة هى

---

(١) شرح الفقه الأكبر للإمام على القارى، تحقيق على محمد دندل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٦ هـ، ١٩٩٥ م، ص ٤١ ، ٤٢ . مع ملاحظة أن كتاب الفقه الأكبر منسوب للإمام أبى حنيفة النعمان. والشرح للإمام على القارى. وإن كان فى صحة نسبة محتوى الكتاب لأبى حنيفة كثير من الشك.

(٢) المعتزلة : زهدى جار الله، دار الينابيع، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م ، ص ٧٣ .

(٣) الفصل فى الملل، والأهواء والنحل : ابن حزم تحقيق د محمد إبراهيم نصر – د عبد الرحمن عميرة – دار الجيل – بيروت دون تاريخ ص ٣٤٧ .

(٤) الملل والنحل، للشهرستانى، تحقيق محمد سيد كيلانى، مطبعة ومكتبة مصطفى البابى الحلبى، ط ، ١٣٨١ هـ/ ١٩٦١م، جـ ١ ، ص ٥٠ .

عين ذاته، لنتج عن ذلك محالات؛ مثل أن العلم هو القدرة والعكس القدرة هى العلم، وهكذا الحال فى باقى الصفات.

كما رفض ابن حزم القول بأن وجه الله هو الله؛ لأن هذه تسمية، وتسمية الله لا تجوز إلا بنص[1] . والحق أن القول بأن وجه الله هو الله يوحى بنوع من المطابقة بين الوجه والذات الإلهية ، وهذا ما حاول أن ينفيه الأستاذ زهدى جار الله، فذكر أن هذه العبارة - يقصد وجه الله هو الله - لا تعنى أن الله وجها، وإنما هى مثل قولنا: [هذا وجه الأمر، وهذا وجه الرأى أى هذا الأمر نفسه، وهذا الرأى نفسه، فعلى هذا القياس يقول، أبو الهذيل إن علم الله هو الله، وهذا لا يعنى أن يكون الله علماً، كما ... لا يعنى أن يكون الله وجها][2].

أما موقف المعتزلة من الصفات الإلهية، فقد كان محل اعتراض من الإمام ابن تيمية، فذهب إلى أن الحى بلا حياة، والعليم بلا علم، وكذلك القدير بلا قدرة هو تماماً مثل الأبيض بلا بياض، والأسود بلا سواد، والطويل بلا طول، أو القصير من غير قصر، وكذلك المتحرك بلا حركة[3].

أبو هشام الجبائى (ت ٣٢١ هـ) :

لقد حاول أبو هاشم الجبائى أن يطور فى فكر المعتزلة، فاطلق على الصفات أحوالا، فذكر أنه إذا أطلقنا على الله تعالى أنه عالم فقد أثبتنا لله تعالى أو الذات حالة خاصة هى العلم، وهى وراء كونه ذاتا، فيقول القاضى عبد الجبار (ت٤١٥هـ) : «يوصف سبحانه بأنه عالم، والمراد به عند شيخنا أبى هاشم أنه مختص بحال لاختصاصه بها تتأتى الأفعال المحكمة منه»[4]، وإذا قلنا عنه عز

---

(١) الفصل جـ ٢ ص ٣٤٧.

(٢) المعتزلة ص ٧٤.

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية: ابن تيمية - تحقيق سعيد بن نصر ابن محمد - مكتبة الرشد - الرياض - ط١ - ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م ص ٢٥٤، ٢٥٥.

(٤) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل: القاضى عبد الجبار، ص ٢١٩ .

وجل إنه قادر أثبتنا لله حالة خاصة هى القدرة، وهى - كذلك - وراء كونه ذاتا، وينطبق ذلك على باقى الصفات، وللعالم فى كل معلوم حالا غير الأحوال التى لأجلها كان عالمـا بالمعلومات الأخرى، وكذلك حالته فى كل مقدور فإنها تختلف باختلاف المقدورات. ويصل أبو هاشم إلى نتيجة مؤداها أن أحوال البارى تعالى لا نهاية لها. لماذا؟ لأن معلوماته ومقدوراته لا نهاية لها، كما يذهب الجبائى إلى أن وراء هذه الأحوال حالة أخرى عامة توجبها كلها أى حال أو صفة مستخلصة من كل هذه الأحوال الخاصة، ومن كل تعلقاتها، فهذه الحال العامة مستخلصة من تعلق قيام العلم بالذات، ومن تعلق قيام القدرة بالذات، ومن تعلق قيام الإرادة بالذات وهكذا.

وهذه الأحوال الخاصة لا نستطيع أن نعرفها على انفراد فهى بمفردها لا موجودة ولا معدومة، ولا قديمة ولا محدثة ولا معلومة ولا مجهولة، ولكن بالإمكان أن نجدها مع الذات ونستطيع أن نعرفها بعلاقتها بالذات.

ما معنى أن الأحوال لا موجودة ولا معدومة ؟

معنى أن الأحوال لا موجودة أنه إذا نظرنا إلى الوجود الخارجى فهى ليست موجودة، والموجود شيء واحد هو الذات، أما إذا نظرنا إلى عالم المعانى، وليس إلى الوجود الخارجى فهى (الأحوال) معنى غير قائم بالذات.

وقد انتقد الشهرستانى رؤية أبى هاشم الجبائى للأحوال.

نقـــد الشهرستانى :

يرى الشهرستانى أن الذين قالوا بالأحوال من المعتزلة أصابوا فى قولهم إنها وجوه واعتبارات عقلية، ولكنهم أخطأوا فى اعتبارها لا موجودة ولا معدومة، وكان ينبغى أن يقولوا إنها موجودة ومتصورة فى الأذهان.

والحق أن الشهرستانى يعارضهم بمفاهيم أشعرية؛ لأن المتصور ذهنيا قد

يكون عدما كتصور نا للغول مثلا، وهو غير موجود وعدم. أما الأحوال فهى متوسطة بين الوجود الخارجي والوجود الذهنى.

وأيا ما كان الأمر فإننا نلاحظ على فكر المعتزلة أنه أصبح مع تطور الزمن يقترب أكثر من الأشعرية. ولعل أخطر ما قرأته وهو ما قد يكون جديدا ومثيرا أن الآمدى فى الأبكار ذكر على لسان أحد المعتزلة أن أسماء الله تعالى كانت له فى الأزل بالقوة والإمكان(١) . وهذا تطور عند المعتزلة؛ لأنه يدل على عدم نفيهم للصفات، وإنما هى ثابتة، وإن كانت بالقوة على حد تصورهم وهذا شيء غير الانتفاء التام(٢) . مع الأخذ فى الاعتبار أن هذا الرأى ليس معتمدا عند المعتزلة.

ويجدر بنا أن نوضح معنى أن «العدم شيء» أى أن علم الله بالموجودات كان متحققا، فهو شيء بهذا المعنى، وهى فكرة تشبه خزائن الجود عند ابن عربى بمعنى تحقق الأشياء فى العدم قبل أن توجد، فذكر أن [الأعيان التى لها العدم الثابتة فيه ما شمت رائحة من الوجود، فهى على حالها مع تعداد الصور فى الموجودات] (٣) ويقصد ابن عربى من أن الأعيان ما شمت رائحة من الوجود أى أنها لم تسبق بالعدم.

وبعد تعرضنا لمعرفة علاقة الذات الإلهية بالصفات الإلهية عند المعتزلة، فإنه يجدر بنا أن نعرف أخص وصف لله عند المعتزلة.

* * *

---

(١) الآمدى وآراؤه الكلامية، ص ٢٠٩ .

(٢) لمحات من الفكر الكلامى. ص ٣٥ .

(٣) فصوص الحكم : محيى الدين بن عربى «ت ٦٣٨ هـ» تحقيق أبو العلا عفيفى - مكتبة دار الثقافة - العراق - دون تاريخ - ص ٧٦ .

أخص وصف لله تعالى عند المعتزلة :

تعتبر صفة القدم هى أخص وصف لله تعالى عند المعتزلة، وذلك لإثبات حدوث كل ما سواه[1] . فيقول القاضى عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) : (ويوصف بأنه تعالى قديم، وقد اختلف قول شيخنا أبى على فى حقيقة هذه اللفظة، فقال فى بعض كتبه : أنه يراد به أنه لا أول لوجوده، وأن الذى يخص بهذه التسمية هو الله تعالى دون سائر الموجودات)[2] . وقد اهتم المعتزلة بخصوصية وصف الله بالقدم حتى ذهبوا إلى أن الناس يقولون : لا قديم إلا الله، كما يقولون : لا إله إلا الله .

وذهب المعتزلة إلى أن وصف الأشياء بالقدم وما ورد فى قوله تعالى : ﴿ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴾ [يس : ٣٩] بأن أوصاف هذه الأشياء بالقدم هو على سبيل التوسع والمجاز .

ولم يغب عن المعتزلة الانتقادات التى يمكن أن توجه إليهم لوصفهم الله تعالى بالقدم رغم أن القرآن الكريم أو الأحاديث الشريفة لم تصف الله بهذه الصفة، ففرق المعتزلة بين معنى لفظة القديم فى أصل اللغة العربية والذى يعنى ما تقادم وجوده، فيقال : هذا البناء قديم، وذلك الرسم قديم، ومنه وصف العرجون بالقدم فى الآية السابقة[3] . ومعناها فى اصطلاح المتكلمين الذى يعنى ما لا أول لوجوده، وأعلن المعتزلة التزامهم بالمعنى الاصطلاحى فقالوا : [والله تعالى هو الموجود الذى لا أول لوجوده ولذلك وصفناه بالقديم][4].

---

(١) الأسماء والصفات، م ٢ ، ١٩٩٨ م، ص ٤٩٧ .

(٢) المغنى، ص ٢٣٣ .

(٣) شرح الأصول الخمسة : للقاضى عبد الجبار بن أحمد – تحقيق عبد الكريم عثمان – مكتبة وهبة – ط ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٦م ص ١٨١ .

(٤) شرح الأصول الخمسة صفحة ١٨١ .

أما الذى دفع المعتزلة للقول بأن أخص وصف لله تعالى هو : القدم، وذلك لأنهم لو قالوا بصفات زائدة على الذات لكانت هذه الصفات قديمة قدم الذات، ولو كانت هذه الصفات حادثة أحدثها الله تعالى، لأصبح محلا للحوادث، وما كان محلا للحوادث فهو حادث[1] .

والفكرة الجوهرية التى هى محور فكر المعتزلة هى القول بالتسوية بين الوصف والصفة؛ ليبنوا على ذلك انتفاء الصفات عن البارى تعالى فى الأزل، حتى أنه حين تضطرهم الضرورة للكلام عن الصفات فإنه تظهر بوضوح حساسيتهم تجاه الصفات .

وقد فرق تقى الدين النجرانى المعتزلى (ت القرن السابع الهجرى) بين الذات والصفات؛ حيث ذهب إلى أنه إذا علمنا أمرا من الأمور فإن هذا الأمر يقع تحت القسمة العقلية المتمثلة فى أنه : إما ألا يقبل هذا الأمر الإضافة إلى غيره فهو الذات؛ ومن ثم عرف تقى الدين النجرانى الذات بقوله : « ونحده بأنه الثابت الذى يعلم غير مضاف إلى غيره »[2] . وأما إن كان يقبل الإضافة إلى غيره فهذه هى الصفة حيث تعلم مضافة إلى غيرها، وكان لهذا المفهوم أثره على علاقة الذات بالصفات عند المعتزلة .

هذا هو سبب قولهم بالصفات الذاتية بمعنى أنها ليست مضافة بالمعنى المفهوم للإضافة إلى الذات .

وكما انتقد المعتزلة الأشاعرة فى قولهم بالصفات الزائدة على الذات، فإن الأشاعرة انتقدوا المعتزلة لقولهم بأن الصفات عين الذات .

---

(١) المعتزلة : زهدى جار الله، ص ٧٢ .

(٢) الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء : للشيخ تقى الأمة والدين مختار ابن محمود العجالى المعتزلى، دراسة وتحقيق د. السيد محمد الشاهد، ط وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م، ص ٢١٧ .

نقد الأشاعرة للمعتزلة لقولهم بأن الصفات عين الذات:

كان من أهم ما ذهب اليه الأشعرية فى نقدهم للمعتزلة لقولهم إن صفات الله تعالى هى عين ذاته ما يلى :

١ - الله تعالى عالم، ولا يعقل من العالم إلا من له العلم، ولله تعالى معلوم، ولا يعقل من المعلوم إلا من تعلق به العلم، فإذا وصف تعالى بأنه عالم، فمن الضرورى أن يكون له معلومات، ويكون له علم؛ ولذلك ما يذهب اليه المعتزلة من أن صفاته تعالى هى عين ذاته، فعلم الله هو ذاته، فإنه يترتب على ذلك كما يقول التفتازانى أن يكون : (العلم مثلا واجبا معبودا صانعا للعالم موصوفا بالكمالات »[١].

٢ - إذا قال المعتزلة إننا نوافق أن يكون الله تعالى له علم، فما المانع أن يكون علمه نفس ذاته، فإن الأشعرية أجابوا بأنه لو قلنا إن العلم نفس الذات، والقدرة نفس الذات؛ لترتب على ذلك أن يكون العلم هو القدرة، والقدرة هى الحياة، وكذا باقى الصفات لن تتميز عن بعضها، لأنها كلها نفس الذات[٢].

والجدير بالذكر أن المعتزلة قد أوردوا ما هو قريب من هذه الاعتراضات وحاولوا الرد عليها؛ مثل أنه لم يرفى الشاهد عالما إلا بعلم فكذلك الحال فى الغائب، وأجابوا بأن هذا اعتماد على ما نشاهده فى الوجود وقياس الغائب على الشاهد لا يصح فى مثل هذه المواضع بل ألزموا خصومهم قائلين : [إنكم كما لم تجدوا فى الشاهد عالما إلا بعلم ، فكذلك لم تجدوه إلا جسمًا ذا قلب، فاحكموا بمثله فى الغائب] [١].

ومن أهم القضايا الفكرية والعقائدية التى اهتم بها المعتزلة هى قضية كلام الله أو خلق القرآن، فيجدر بنا أن نتعرف على موقفهم من هذه المشكلة الفكرية، وكذلك موقف الفرق المختلفة.

---

(١) شرح المقاصد، ج ٤، ص ٨٢. (٢) شرح القاصد، ج٤، ص٧٤.
(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٢٠٥).

المعتزلة وخلق القرآن:

إن قضية خلق القرآن كانت من أخطر القضايا التى واجهت سلفنا الصالح، وهذه القضية رغم أنها فكرية بالدرجة الأولى إلا أنها قد أخذت أبعادا سياسية، وأصبحت سبة فى جبين المعتزلة؛ حيث حملوا الناس على الإيمان بخلق القرآن، فكان ما يعرف فى التاريخ الإسلامى بفتنة خلق القرآن، وشهدت هذه الفتنة ما يعرف بمحنة الإمام أحمد بن حنبل، فتم تعذيبه من قبل العباسيين لعدم تصريحه بخلق القرآن، حيث تم حبسه، ووضعه فى القيود، وعلق من يديه، وضرب بالسياط حتى كان يغمى عليه رضى الله عنه، واستمرت محنته سنتان وأربعة أشهر أظهر خلالها ثباتا عجيبا على الإيمان، فكان يصلى والدم يسيل منه[١]، كما كان طوال هذه المحنة يناظر مخالفيه[٢]. فيقول عنه ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): (فلما أظهر قوم من الولاة أن القرآن مخلوق، ودعوا الناس إلى ذلك، ثبت الله أئمة المسلمين وجمهور الأمة، فلم يوافقوهم، وكان المشار إليه من الأئمة إذ ذاك أحمد بن حنبل)[٣].

وحتى العامة كذلك اختبروا فى هذه الفتنة ، التى هى فى الأغلب الأعم ليست محل اهتمامهم، فضلا عن أن يفهموها، فيقول ابن تيمية عن خلق القرآن: «وزين هذا القول لبعض ذوى الإمارة فدعوا إليه مدة، وأظهروه، وعاقبوا من خالفهم»[٤].

وبذلك تكون هذه القضية التى أخذت أبعادا سياسية تختلف عن قضية

---

(١) ترجمة الإمام أحمد (١٦٤ - ٢٤١هـ) من تاريخ الاسلام للذهبى، دار الوعى - حلب - دون تاريخ، ص٤٣، ٤٤.

(٢) ترجمة الإمام أحمد ص ٤٥.

(٣) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج ٣، ص ٩٩.

(٤) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج٣، ص٩٥.

مثل « الإمامة » التى بدأت سياسية وانتهت فكرية . ومشكلة خلق القرآن مرتبطة بشكل جوهرى بكلام الله تعالى هل هو قديم أم حادث؟ .

وقبل أن نتعرف على موقف المعتزلة والأشعرية – محل دراستنا – من تلك المشكلة ينبغى الإشارة إلى أن جميع الفرق والمذاهب الإسلامية اتفقوا على ثبوت صفة الكلام لله تعالى من حيث كونها صفة ثابتة له عز وجل كباقى الصفات الإلهية وأنه تعالى متكلم، ولكن الخلاف وقع بينهم من حيث فهمهم لكلام الله تعالى وبناء على هذا الفهم تكون اتجاهان متناقضين :

الاتجاه الأول : رأى أن كلام الله تعالى صفة لله عز وجل كباقى الصفات الإلهية، فكما أن صفاته تعالى قديمة فكلامه قديم .

الاتجاه الثانى : رأى أصحاب هذا الاتجاه أن كلام الله المتمثل فى القرآن الكريم يتكون من كلمات، وجمل، وعبارات متسلسلة، ومتعاقبة فى الوجود الزمنى، وكل ما كان كذلك فهو حادث ومخلوق، فكلامه تعالى حادث مخلوق[١] .

ويتلخص موقف أهم الفرق التى تناولت هذا الموضوع فيما يلى :

الكرامية :

ذهب الكرامية إلى أن كلام الله صفة من صفات الله، وبما أن صفات الله قديمة فكلامه قديم، وقائم بذاته ومتحد بها . ويعنون بكلام الله هو قدرة الله على التكلم أو القول . فالكلام عندهم من جملة القدرة[٢]، وعلى هذا نستطيع أن

---

(١) محاضرات فى العقيدة (عقيدتنا) : د . محمد ربيع محمد جوهرى ، ط٢، ج١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، ص١٧٣ .

(٢) التجسيم عند المسلمين « مذهب الكرامية » : سهير محمد مختار، ط١، ١٩٧١م، ص ٢٢٦ .

نفهم ما ذهب إليه الكرامية من أن القرآن مخلوق، حيث يقصدون بذلك الحروف المكتوبة والأصوات المسموعة، وليس قدرة الله على التكلم أو القول التى هى قديمة، وتخالف القول ذاته وهو حادث[1]. والقرآن على الصورة المذكورة سابقا هو قول الله لا كلامه. وقول الله حادث ومتكثر وقائم بذات الرب تعالى أيضا.

الحشوية:

والحشوية اتجاه أكثر منهم فرقة حيث ينزع أصحاب هذا النوع من التفكير إلى التجسيم والتشبيه، لعدم قدرتهم على استيعاب النصوص الدينية فيأخذونها على ظاهرها، حتى أنهم ذهبوا إلى أن الكلام المكون من الأصوات والحروف قديم وقائم بذات الله تعالى، بل إن المسموع من تلاوة القرآن، والمرأى من أسطر القرآن هو نفس كلام الله القديم. والأعجب من ذلك أن منهم من ذهب إلى أن جلد المصحف والغلاف قديمان[2].

السلف:

أوضح لنا ابن تيمية موقف السلف الصالح بقوله: «فكان الصحابة والتابعون لهم بإحسان على أن القرآن، والتوراة والإنجيل، وغير ذلك من كلام الله هو كلام الله، تكلم به، وأن الله أنزله وأرسل به ملائكته، ليس هو مخلوقا بائنا عن خلقه فى غيره»[3]. وأكد هذا أيضا بقوله عن السلف إنهم: «كلهم متفقون على أن القرآن منزل غير مخلوق، وأن الله أرسل به جبريل، فنزل به جبريل على نبيه محمد ﷺ، فبلغه محمد إلى الناس فقرأه الناس بحركاتهم وأصواتهم،

---

(١) التجسيم عند المسلمين، ص ٢٢٨.

(٢) محاضرات فى العقيدة: د. محيى الدين الصافى، ١٤١٦ هـ، ١٩٩٥م، ص١٣٣، ١٣٤.

(٣) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج٣، ص ٩٤.

وليس شئ من افعال العباد وأصواتهم قديما ولا غير مخلوق، ولم يكن السلف يقولون القرآن قديم »[١].

وبهذا يكون ابن تيمية قد أرخ لعبارات ظهرت فى الفكر الدينى كالقرآن قديم، والقرآن غير مخلوق، فيقول : « ولما أحدث الجهمية وموافقوهم من المعتزلة وغيرهم انه غير مخلوق بائن من الله قال السلف والأئمة : إنه كلام الله غير مخلوق »[٢].

الحنابلة:

كان الإمام أحمد فى محنته، وأثناء ضربه بالسياط يقول : « القرآن كلام الله غير مخلوق »[٣]، وحين يتحدث عن أصول السنة يقول : « والقرآن كلام الله غير مخلوق، وإنه من الله ليس ببائن منه وإياك ومناظرة من أحدث فيه، ومن قال باللفظ وغيره، ومن وقف فيه وقال لا أدرى مخلوق أو ليس بمخلوق وإنما هو كلام الله، فهو صاحب بدعة »[٤] . وكان مما أملاه الإمام أحمد على ابنه صالح : وقد روى عن غير واحد من سلفنا أنهم كانوا يقولون : « القرآن كلام الله غير مخلوق، وهو الذى أذهب إليه »[٥].

وحين نذكر كلام الإمام أحمد فلكى نفرق بينه، وبين بعض المبتدعة المنسوبين إلى الحنابلة، والتى دونت لنا كتب علم التوحيد رأيهم فى كلام الله « ومبتدعة الحنابلة قالوا كلامه حروف وأصوات تقوم بذاته، وهو قديم، وبالغ بعضهم جهلا حتى قال الجلد والقرطاس قديمان فضلا عن المصحف »[٦].

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج٣، ص ٩٧ .
(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج٣، ص٩٧ .
(٣) سيرة الإمام أحمد، ص ٤٧ .
(٤) سيرة الإمام اجمد، ص ٢٦ .
(٥) سيرة الإمام أحمد، ص ٧١ .
(٦٦) شرح الفقه الأكبر، ص ٣٨ .

الأشـــعرية :

ذهب شيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعرى الذى كانت نشأته اعتزالية، ثم مالبث أن تحول عن الاعتزال إلى أن كلام الله غير مخلوق : (ونقول إن كلام الله غير مخلوق)[١]، وبما أن القرآن كلام الله فهو أيضا عنده غير مخلوق : (ونقول إن القرآن كلام الله غير مخلوق)[٢]، ومن الأدلة التى استدل بها شيخ الأشعرية على أن القرآن غير مخلوق .

١ - قال عز وجل ﴿ لِلَّهِ الأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ ﴾ [الروم : ٤] . فالأمر الإلهى كان متصفا به الله عز وجل من قبل أن يخلق المخلوقات، وهو مستمر حتى بعد خلق المخلوقات وهذا يوجب أن أمره تعالى غير مخلوق[٣] .

٢ - قال تعالى ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [النحل : ٤٠] فلو كان القرآن مخلوقا لوجب أن يكون الله تعالى قد قال له (كن) فكان القرآن ومن ثم يصبح القرآن مقولا له (كن)، ولو كان الله عز وجل قائلا للقول (كن) لكان للقول قولا، وهذا يوجب أحد أمرين :

أولهما : كما يذكر الأشعرى : « إما أن يؤول الأمر إلى أن قول الله غير مخلوق »[٤] .

والثانى أن يكون كل قول واقع محدث يسبقه قول محدث كذلك وهكذا إلى ما لا نهاية وهو قول الدهرية بعينه[٥]، وهذا محال وإذا استحال ذلك؛ لأن التسلسل بلا بداية باطل صح وثبت أن لله تعالى قولا غير مخلوق[٦] .

---

(١) الإبانة عن أصول الد يانة لأبى الحسن على بن اسماعيل الأشعرى، ط إدارة الطباعة المنيرية، دون تاريخ، ص٩ .

(٢) الإبانة، ص٩ . (٣) الإبانة ، ص ٢٠ .

(٤) الإبانة، ص ٢٠ .

(٥) أصول أهل السنة والجماعة، ص ٦٨ .

(٦) الابانة، ص ٢٠ .

فإن اعترض أحد بأن معنى قوله عز وجل « كن فيكون »[1] أى يكون الله تعالى الأشياء فهذا خطأ لأنه لا يجوز كما يقول الأشعرى: «أن يكون قول الله للأشياء كلها كونى هو الأشياء، لأن هذا يوجب أن تكون الأشياء كلها كلام الله عز وجل، ومن قال ذلك فقد أعظم الفرية، لأنه يلزمه أن يكون كل شيء فى العالم من إنسان، وفرس، وحمار، وغير ذلك كلام، وفى هذا ما فيه، فلما استحال ذلك صح أن قول الله للأشياء كونى غيرها، وإذا كان غير المخلوقات فقد خرج كلام الله عز وجل من أن يكون مخلوقا »[2].

٣ – ومن يرى أن كلام الله مخلوق فعليه أن يثبت أن الله غير متكلم، وهذا غير ممكن وفاسد، كما يفسد أن يكون علم الله مخلوقا، أو يكون الله تعالى غير عالم[3]، لأن الله لو كان فى الأزل غير عالم لكان – والعياذ بالله – جاهلا أو عنده شك، أو به آفة تمنعه من العلم، وكذلك الحال فى الكلام إذ لو لم يتصف الله عز وجل بالكلام لاتصف بخلاف ذلك من السكوت، أو الإصابة بالآفات التى تمنع عن الكلام، كما يؤكد الأشعرى أبو الحسن (فوجب لذلك أن يكون لم يزل متكلما، كما وجب أن يكون لم يزل عالما)[4].

٤ – يقول عز وجل ﴿ قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي ﴾ [الكهف : ١٠٩] فلو كانت البحار أحبارا كتبت لنفدت البحار، وتكسرت الأقلام، ولم يلحق الفناء كلمات الله، كما لا يلحق الفناء علم الله عز وجل كما يقول أبو الحسن الأشعرى شيخ الأشعرية: (ومن فنى كلامه لحقته الآفات، وجرى عليه السكوت، فلما لم يجز ذلك على ربنا عز وجل صح

(١) الابانة، ص ٢٠.
(٢) الابانة، ص ٢٠.
(٣) الابانة، ص ٢٠.
(٤) الابانة، ص ٢٠.

أنه لم يزل متكلما)[1] . فكما أنه لم يفن كلامه، فكلامه أيضا لم يزل غير مخلوق.

٥ – ذكر الإمام علي كرم الله وجهه أن القرآن الذى قبل حكمه غير مخلوق وذلك حين اعترض عليه الخوارج بقبوله التحكيم؛ حيث قال (والله ما حكمت مخلوقا، وإنى حكمت كتاب الله)[2] ، ومع ذلك لم يعترض عليه أحد لامن الصحابة الذين يوالونه، ولا من الخوارج الذين يعادونه بل لم يؤثر عن أحد منهم أنه خالفه فى ذلك[3].

المعتزلة:

ونعود إلى المعتزلة الذين قالوا: «إنه متكلم بكلام هو قائم بغيره، وليس صفة له؛ حيث قالوا كلامه حروف وأصوات يخلقها فى غيره كاللوح، وجبريل عليه السلام، والرسول عليه السلام»[4].

ومن الأسباب التى دفعت المعتزلة إلى القول بخلق القرآن:

١ – احتكاك المعتزلة بأهل الديانات الأخرى وفى مقدمتهم النصارى، الذين استدلوا على ألوهية المسيح بما ورد فى القرآن الكريم من أنه كلمة الله، فإذا كان المسيح كلمة الله، والقرآن كلام الله وهو قديم فإن المسيح قديم مثل كلام الله. والحق أن المسيح كلمة الله بمعنى أنه خلق بكلمة الله «كن» وليس هو الكلمة نفسها.

٢ – سبق أن ذكرنا أن صفات الأفعال عند المعتزلة والأشاعرة حادثة، ورغم ذلك فقد حصل خلاف بينهما فى صفتى الارادة والكلام فهما من صفات الذات عند الأشعرية، بينما ذهب المعتزلة إلى أنهما من صفات الأفعال؛ ولذلك فإنهم قالوا إن كلام الله مخلوق.

---

(١) الابانة، ص ٢١. (٢) أصول أهل السنة والجماعة، ص ٦٩.
(٣) أصول أهل السنة والجماعة، ص ٦٩. (٤) شرح الفقه الأكبر، ص ٣٨.

٣ – فى القرآن الكريم امر ونهى، ووعد ووعيد فلا يصح أن تصدر ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ ﴾ [البقرة: ٤٣] ولم يكن يوجد فى الأزل من يقيمون الصلاة؛ لأن غير الموجود أو المعدوم لا يصح أن يتوجه إليه بأمر [١]، كما أن القرآن يتكون من حروف وجمل، ويتجزأ ويتبعض، فيقال فلان يحفظ ربع القرآن، أو ثلثه، أو نصفه، وقد يحفظه كله.

٤ – أجمعت الأمة على أن القرآن موجود بين أيدينا، فنلمسه بأصابعنا، ونراه بأعيننا، كما نسمعه بآذاننا، فيستحيل الذى يكون حاله هكذا وصفًا لصفة الله [٢].

٥ – كما ورد فى القرآن آيات كثيرة وصفت القرآن بالحدوث، كقوله تعالى: ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء: ٢]، ﴿ وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ ﴾ [الشعراء: ٥]

* * *

(١) فى علم الكلام ص ١٣١.
(٢) فى علم الكلام ص ١٣٢.

الخاتمة

ظهر لنا من خلال هذه الدراسة أن كلا من المعتزلة والأشاعرة كان يرغب فى تنزيه الله عز وجل عن الصفات البشرية، وأن وحدانية الله، ونفى التجسيم أو التشبيه عن الذات الإلهية كان هدفًا مشتركاً بين الفريقين، وفى سبيل تحقيق تلك الغاية فإن المدرستين قد سلكتا طرقًا، وشعابًا مختلفة اقتربت أحيانا وابتعدت أحيانا أخرى.

فالمعتزلة رأوا أنهم لكى ينزهوا ذات الله عن أى تشبيه أو تجسيم قالوا بأن الصفات عين الذات، أما الأشعرية فرأوا أنهم إذا لم يثبتوا الصفات لله، والقول بأنها قائمة بالذات، وزائدة عليها، فسيجردون الذات الإلهية عن صفات الكمال من القدرة، والعلم، والحياة، والإرادة.... الخ. وإذا تجردت ذات الله عز وجل عن صفات الكمال فهذا معناه إضافة النقص إلى الله سبحانه وتعالى.

وإذا كان قد ظهر خلاف بين الفرقتين فى علاقة الذات بالصفات، فهو لا يعدو فى حقيقته أن يخرج عن دائرة الصواب والخطأ، فلا يمكن بحال أن نتطرق ولو من بعيد إلى التكفير، فكل منهما اجتهد فإن أصاب فى اجتهاده فله أجران أجر الاجتهاد وأجر الصواب، أما المخطئ فله أجر واحد وهو الاجتهاد، وبالطبع لا يثاب على خطئه، وإن كان ايضاً لا يعاقب عليه طالما حسنت النوايا، ونبلت الغاية.

والذى يؤخذ على المعتزلة تاريخيا هو تطرفهم فى مسألة « خلق القرآن » ، وجعلها من أصول العقيدة، وإلزام الناس بها، بل امتحانهم فيها، وعقابهم عليها إذا قالوا بغير مذهبهم. مع أن القضية أبسط من كل ذلك، ولو كانت من أصول

الدين لكان النبى ﷺ قد بينها لأمته، ولكان الصحابة من بعده قد حدثوا الناس بها، ولكان التابعون رضوان الله عليهم قد نقلوها عن الصحابة، وهذا ما لم يحدث. فكيف للمعتزلة أن يجهلوا أو يتجاهلوا ذلك، ويستعدوا الأمراء على العلماء بل والعامة. وكان ما حدث مع الإمام أحمد بن حنبل رضى الله عنه وأرضاه سبة فى تاريخ المعتزلة بكل المقاييس العقلية والمنطقية.

وما نقوله عن موقف المعتزلة من مشكلة « خلق القرآن » ليس من قبيل التحامل عليهم، ولكن من قبيل مناقشة الوقائع التاريخية، ووضع الأمور فى نصابها الصحيح؛ ومن ثم لا ننكر جهود المعتزلة فى الدفاع عن الإسلام ضد العقائد المختلفة كالنصرانية، والمانوية، فكانوا من أكثر الطوائف الإسلامية احتكاكًا باصحاب الديانات المخالفة للإسلام، ولهم فى هذا المجال مجهودات تذكر فتشكر.

* * *

المصادر والمراجع

أولا: المصادر:

* القرآن الكريم

١ – الإبانة عن أصول الديانة : لأبى الحسن الأشعرى إدارة الطباعة المنيرية – دون تاريخ .

٢ – الأسماء والصفات : ابن تيمية تحقيق مصطفى عبد القادر – دار الكتب العلمية بيروت ط١ ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م .

٣ – أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر : أبو الحسن الأشعرى – تحقيق د محمد السيد الجليند – المكتبة الأزهرية للتراث ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م .

٤ – الاقتصاد فى الاعتقاد – مكتبة الجندى .

٥ – الفاظ العبادة [سلسلة اللغة والحياة ٣٠] : عاطف نصار – ط ٢٠٠١م

٦ – بحر الكلام : ميمون بن محمد النسفى – دراسة ولى الدين الفرفور – مكتبة دار الفرفور ط٢ ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م .

٧ – تأويلات أهل السنة : أبو منصور الماتريدى تحقيق محمد مستفيض الرحمن – مطبعة الإرشاد بغداد ١٩٨٣م .

٨ – تبصرة الأدلة : أبو المعين النسفى – تحقيق السيد محمد الأنور حامد – رسالة دكتوراه – جامعة الأزهر – كلية أصول الدين ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م .

٩ – تشنيف المسامع بجمع الجوامع: تاج الدين السبكى تأليف الإمام الزركشى تحقيق د عبد الله ربيع – د سيد عبد العزيز – مؤسسة قرطبة – المكتبة المكية – ط٢ ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

١٠ – الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: ابن تيمية – مكتبة المدنى دون تاريخ.

١١ – درء تعارض العقل والنقل: ابن تيمية – مركز الأهرام للترجمة والنشر ط ١ ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.

١٢ – شرح الأصول الخمسة: القاضى عبد الجبار – تحقيق عبد الكريم عثمان – مكتبة وهبة – ط ٣ ١٤١٦ هـ سنة ١٩٩٦م.

١٣ – شرح العقيدة الأصفهانية: ابن تيمية – تحقيق سعيد بن نصر ابن محمد مكتبة الرشد – الرياض – ط ١ ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠١م.

١٤ – شـرح العقيـدة الواسطية: ابن تيمية – جمع وترتيب خالد ابن عبد الله المصلح – دار ابن الجوزى – ط١ ١٤٢١ هـ.

١٥ – شرح الفقه الأكبر: على القارى – تحقيق على محمد د ندل – دار الكتب العلمية – بيروت ط١ ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

١٦ – شرح المقاصد: سعد الدين التفتازانى – تحقيق عبد الرحمن عميرة – مكتبة عالم الكتب بيروت ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

١٧ – شرح المواقف فى علم الكلام: للشريف الجرجانى – تحقيق د. أحمد المهدى دون تاريخ.

١٨ – صحيح البخارى – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – ط١ – ١٤١٤ هـ سنة ١٩٩٤م.

١٩ – الفرق بين الفرق : البغدادى – دار الكتب العلمية ط١ ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٢٠ – الفصل فى الملل والأهواء والنحل : ابن حزم – تحقيق د محمد إبراهيم نصر – وعبد الرحمن عميرة دار الجيل – بيروت دون تاريخ.

٢١ – فصوص الحكم : محيى الدين بن عربى – تحقيق أبو العلا عفيفى – دار الثقافة – العراق دون تاريخ – ص ٧٦ .

٢٢ – فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة : الغزالى – منشورات دار الحكمة – دمشق بيروت ١٩٨٦م – ١٤٠٧هـ.

٢٣ – قضية الألوهية بين الدين والفلسفة مع تحقيق كتاب « التوحيد وإخلاص العمل، والوجه لله عز وجل » لابن تيمية : تحقيق د محمد السيد الجلنيد – دار قباء – ٢٠٠١م.

٢٤ – الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء : تقى الأمة مختار بن محمود العجالى المعتزلى : تحقيق د السيد محمد الشاهد – ط وزارة الأوقاف المصرية – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٢٥ – المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج٥ : القاضى عبد الجبار – تحقيق محمود خضير الدار المصرية للتاليف والترجمة – ١٩٥٨ م.

٢٦ – المقدمة : ابن خلدون.

٢٧ – الملل والنحل : الشهر ستانى – تحقيق محمد سيد كيلانى – مكتبة مصطفى البابى الحلبى ط١ ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.

* * *

ثانيا: المراجع

٢٨ – الآمدى وآراؤه الكلامية : د حسن الشافعى – دار السلام ط ١ ١٩٨٨م ١٤١٨هـ.

٢٩ – التجسيم عند المسلمين : سهير محمد مختار – ط ١ – ١٩٧١م.

٣٠ – ترجمة الإمام أحمد : دار الوعى – حلب – دون تاريخ.

٣١ – رسالة التوحيد : الشيخ محمد عبده – تعليق الشيخ محمد رشيد رضا – مكتبة القاهرة ط ١٧ ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٦م.

٣٢ – ابن رشد وفلسفته الدينية : د محمود قاسم – مكتبة الأنجلو المصرية ط٣ – ١٩٦٩م.

٣٣ – الشيخ الرئيس ابن سينا : عباس العقاد – دار المعارف – سلسلة اقرأ ط٢ – ١٩٩٧م.

٣٤ – فى علم الكلام – دراسة فلسفية لآراء الفرق فى أصول الدين (١) المعتزلة : د/ أحمد محمود صبحى مؤسسة الثقافة الجامعية – ١٩٩٢.

٣٥ – لمحات من الفكر الكلامى : د حسن الشافعى – دار الثقافة العربية – ١٤١٣ هـ ١٩٩٣م.

٣٦ – محاضرات فى العقيدة «عقيدتنا» : د محمد ربيع جوهر ط٢ – ج١ ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

٣٧ – المدخل إلى دراسة علم الكلام : د حسن الشافعى – مكتبة وهبة – ط٢ – ١٤١١هـ سنة ١٩٩١م.

٣٨ – المعتزلة : زهدى جار الله – دار الينابيع ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧م.

٣٩ – موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة : وزارة الأوقاف – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – الإصدار الأول ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠م.

٤٠ – هوامش على الاقتصاد فى الاعتقاد : الغزالى – تأليف د محمد عبد الفضيل عبد العزيز ط١ – ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

* * *

الفهـــرس

الموضوع	الصفحة

* * *

رقم الإيداع : ٥١٩٩ / ٢٠٠٣